

УДК 1(091)

ИДЕЯ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

А.В. Лаврухин

Институт европейской культуры, г. Минск

E-mail: lavruhin@ehu-international.org

Рассматривается феноменологический проект научной этики Э. Гуссерля. Показывается концептуальная и методологическая взаимосвязь между гуссерлевской концепцией теоретического разума (трансцендентальной феноменологией) и идеей практического разума (практической философией).

1. Введение

С появлением *Логических исследований* за Э. Гуссерлем прочно закрепилась слава основателя чистой логики и феноменологической теории познания. Далеко не в последнюю очередь это связано с историей опубликования манускриптов Э. Гуссерля по практической философии. Несмотря на то, что интерес Э. Гуссерля к этой проблематике пробудился еще во время обучения у Ф. Brentano [1. S. 13–15], а его первые самостоятельные опыты в этом направлении относятся к 1889/90 гг. [1. S. 24–51], публикация довольно многочисленных манускриптов Э. Гуссерля по этике осуществилась лишь спустя 100 лет. После выхода в свет в 1988 г. гуссерлевских *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908–1914), а также ряда статей, опубликованных в XXVII томе «Гуссерлианы» стало совершенно очевидно, что идея феноменологического обоснования этики и разработка концепции практического разума занимала Э. Гуссерля задолго до написания *Логических исследований* [1. S. 24–51] и может рассматриваться как одна из центральных тем на протяжении всего его творческого пути. Этот факт дает основания некоторым современным исследователям полагать, что внутри самой феноменологии Э. Гуссерля имеются такие интенции, которые позволяют существенно откорректировать привычные интерпретации гуссерлевской феноменологии как дисциплины, озадаченной исключительно теоретическими вопросами и решающей преимущественно гносеологические проблемы [2. S. 13–14]. Насколько оправданы такие предположения? Можно ли тем самым утверждать, что свою практическую философию Э. Гуссерль строит на ином фундаменте, существенно отличающемся от того, на котором была построена феноменология как теоретико-познавательная дисциплина?

2. Идея логико-этического параллелизма и проблема обоснования научной этики

В истории формирования гуссерлевского проекта практической философии можно выделить два этапа. К первому относятся ранние манускрипты Э. Гуссерля, написанные в период с 90-х гг. XIX в. по 1917 г. Второй этап связан с разработкой концепции *жизненного мира* и к нему относятся работы, написанные Э. Гуссерлем, начиная с 1917 г. Предметом данного исследования станет ранний

гуссерлевский проект *научной этики*, по времени относящийся к первому этапу и связанный с идеей *логико-этического параллелизма*.

В одном из самых ранних фрагментов введения к лекции *Этика и философия права* (1897) Э. Гуссерль дает такую дефиницию этики: «Этика представляет собой ту научную дисциплину, точнее, то «искусство» (*Kunstlehre*), которое исследует высшие жизненные цели, а, с другой стороны, стремится к тому, чтобы определить такие правила, которые бы облегчили отдельно взятому действующему индивиду процесс упорядочивания жизни и деятельности с ориентацией на эти цели» [3. S. 384]. Примечательно, что здесь и в последующем Э. Гуссерль подчеркивает специфическую для этики практическую ориентацию, называя ее не просто научной дисциплиной, но трудно переводимым на русский язык словом «*Kunstlehre*», т.е. искусством обустройства жизни в согласии с высшими целями. Однако внимательный читатель *Логических исследований* наверняка заметит, что, говоря о логике как о «нормативной дисциплине», Э. Гуссерль употребляет то же самое выражение: в «Пролегоменах» Э. Гуссерль определяет логику как «искусство» правильного мышления». Логика приобретает вид «искусства» благодаря расширению своих задач [4. S. 40–42]. Это означает, что «чистая логика» может выступать не только в качестве нормативной дисциплины, т.е. общей системы универсальных, априорных теоретических положений, но и в качестве дисциплины, регламентирующей *практическое применение* норм и правил «чистой логики».

Тот же ход мысли прослеживается и при описании этики: с одной стороны, этика выступает в роли нормативной дисциплины, когда она анализирует «высшие цели», определяющие жизненные устремления человека; с другой стороны, когда из нормативной этики выводятся «практические правила», с помощью которых можно достичь этих целей, она уже выступает в роли «искусства» обустройства жизни. И хотя, по заверению самого Э. Гуссерля, проблема конституции формальной практики интересовала его еще до *Логических исследований* [3. S. 38], тем не менее, связь между идеей чистой логики и проектом научной этики не вызывает никаких сомнений. В 1902–1908/09 гг., т.е. в период между лекциями по этике, Э. Гуссерль преимущественно занимался феноменологической критикой логического разума. Но уже тогда для него было очевидно,

что научное обоснование логики и этики должно осуществляться одновременно, по мере решения одной главной задачи — разработки универсальной феноменологической концепции разума, деятельность которого подразумевает как теоретическую, так и практическую составляющую [5. S. 381].

В лекции по этике 1914 г. идея параллелизма логики и этики приобретает наиболее ясную и отчетливую форму. Исходным здесь является тезис о координации трех философских идей — истины, добра и красоты — и, в согласии с этим, утверждается параллелизм трех нормативных дисциплин: логики, этики и эстетики. Э. Гуссерль убежден, что для констатации такого параллелизма есть все основания. Прежде всего, это подтверждается историей возникновения и развития этики и логики: первоначально они были нормативными, практически дисциплинами. Их самоопределение в качестве самостоятельных дисциплин шло теми же путями — через непримиримую историческую борьбу между т. н. «эмпиристами» (или «скептиками») и т. н. «абсолютистами» (или «идеалистами») по вопросу существования идеи блага и истины [3. S. 17]. То обстоятельство, что логика превратилась из науки нормативной в формальную, а этика по-прежнему числится в практических дисциплинах, для Э. Гуссерля не является непреложным фактом, но лишь свидетельствует о деградации самой этики. Подтверждение тому — упадок нравственного сознания, который он с негодованием констатирует [3. S. 381–385]. Э. Гуссерль видит аналогию между засильем психологизма и скептицизма в логике и губительной популярностью современного ему этического эмпиризма и скептицизма: «Если аналогия и на самом деле столь велика, как мы подозреваем, то мы будем вынуждены предположить, что радикальному логическому скептицизму соответствует радикальный этический скептицизм и что его радикализм будет состоять в том, чтобы в максимально широкой сфере, какую себе только можно представить, отрицать объективную значимость этического и, соответственно, не признавать те принципы, благодаря которым эта сфера находит свои границы, а также чистые следствия, проистекающие из этих принципов» [3. S. 32]. Как психологизм и скептицизм в логике приводит к неразрешимым противоречиям, лишаящим логику перспектив дальнейшего развития, так и последовательно проведенные в этике принципы эмпиризма и скептицизма лишают этический опыт его основы, дискредитируют этику как научную дисциплину и разлагают моральное сознание эпохи [3. S. 8–18, 381–385]. Соответственно, способ преодоления скептицизма в этике точно такой же, как и в логике — необходимо доказать, что скептицизм, доведенный до своих пределов, сам себя и опровергает [3. S. 23–25, 34]. Этика, точно также, как и логика, должна вновь обрести свою собственную почву и стать «системой абсолютных и чистых принципов практического разума..., которые, будучи освобождены от каких бы то ни было связей с

эмпирическим человеком и его эмпирических отношений, тем не менее, должны выполнять функцию абсолютного нормативного мерила, регулирующего все человеческое поведение» [3. S. 11]. В этом смысле разработка формальной этики как априорной науки — это не прихоть ученого, но настоятельная историческая задача.

Здесь стоит отметить, что хотя Э. Гуссерль акцентирует внимание на этике, тем не менее, он понимает свою задачу в самом широком смысле [3. S. 11]. Этический опыт и сфера этики выступает в качестве экзemplарной почвы для феноменологического анализа формальных, априорных законов, лежащих в основании всей практической жизнедеятельности человека. Практику или практическую предметную область, которая должна быть «добыта» в результате феноменологических поисков, Э. Гуссерль обозначает термином «формальная практика»: «... логике, понятой в узком и вполне определенном смысле, — как формальной логике — в качестве параллельной должна соответствовать понятая в аналогичном смысле формальная, априорная практика» [6. S. 3]. В свою очередь, идея *формальной практики* предполагает существование формальной априорной дисциплины — *формальной аксиологии* [6. S. 47]. Примечательно, что изучением формальной практики должна заниматься аксиология (т. е. учение о ценностях). Понятия ценности и ценностных актов играют ключевую роль для обоснования научной этики и практической философии Э. Гуссерля в целом. При этом ценность понимается в предельно широком смысле — как этическая, эстетическая, волевая ценность, — а практический разум, по сути, отождествляется с разумом аксиологическим [6. S. 4]. По замыслу Э. Гуссерля, в итоге должна быть создана новая дисциплина — т. н. «полная этика» (*volle Ethik*), в состав которой должны войти не только аксиология, но любая возможная наука, занимающаяся изучением практической деятельности человека [6. S. 3–69].

В этой связи возникает вопрос о специфике взаимосвязи законов логики, т. е. законов теоретического разума, с законами разума практического. С одной стороны, Э. Гуссерль подчеркивает приоритет чистой логики. В методическом отношении логика выступает в качестве «путеводной нити» [3. S. 65–70], благодаря которой можно приблизиться к «последнему источнику аналогий» [5. S. 62] между эмоциональными и познавательными актами и усмотреть сущность универсального разума, примиряющего в себе теоретические и практические деятельности. Однако, с другой стороны, чистая этика и чистая логика — формально несоизмеримые дисциплины. Этика имеет исторический характер и связана с *материальными* историческими контекстами и закономерностями. И наоборот, логика внеисторична и формальна. Эта трудность осознавалась Э. Гуссерлем с самого начала и являлась наиболее существенным препятствием установлению фундаментальной аналогии между логикой и этикой [3. S. 38].

Другая трудность связана с установлением параллелизма между интенциональными структурами эмоциональных и познавательных актов. В своих лекциях по этике 1908/1909 гг. Э. Гуссерль доказывает, что акты оценивания не являются объективирующими, но основаны на таковых [3. S. 260–269]. Соответственно, поскольку предмет конституируется в логических актах суждения, аксиологические предикаты фундированы в логических: «Мы говорим о ценностях лишь постольку, поскольку есть предметы, имеющие ценность» [3. S. 255]. То есть, для установления ценностных предикатов предмет выступает в роли «предельной предпосылки» [3. S. 255–257]. Но в то же время, Э. Гуссерль устанавливает ряд существенных различий, которые позволяют выделить ценности в качестве отдельного, самостоятельного предметного региона, иного бытийного измерения [3. S. 283, 340]. Именно поэтому Э. Гуссерль определяет оценочное суждение не как результат (в смысле логического вывода), но как *продукт*.

Эти затруднения мотивировали поиск нового аргумента в пользу логико-аксиологического параллелизма. В лекциях по этике 1914 г. Э. Гуссерль выдвигает тезис, согласно которому доксические акты (*belief*) выступают в качестве общего основания двух форм разумной деятельности: теоретико-познавательной (логической) и практической (аксиологической) [3. S. 59]. Параллелизм теперь означает взаимную переплетенность доксического и эмоционального сознания, благодаря которому «... любое оценивание... может быть трансформировано в познавательную установку, связанную с вынесением суждения» [3. S. 63]. Фундирующая роль логического разума не директивна, но внутренне необходима в силу того, что «аксиологический разум... так сказать, скрыт от себя самого» [3. S. 63] и становится доступным пониманию лишь благодаря имплицитированным в структуру эмоциональных актов познавательным моментам. При этом, логический разум, в свою очередь тоже зависит от аксиологического разума, поскольку «познание не изобретает свой предмет, но лишь обнаруживает то, что, в известном смысле, уже есть» [3. S. 63]. Таким образом, формулируя ключевую для феноменологии практического разума идею параллелизма (аналогии) логики и этики, Э. Гуссерль исходит из того, что познавательная (логическая) интенция не привносится в эмоциональные акты извне, но присуща им изнутри, т. е. составляет их собственную сущность [3. S. 63].

3. Законы формальной логики и формальной аксиологии

При определении специфики ценностного познания Э. Гуссерль руководствуется понятием *мотивации*. Логический закон, согласно которому вывод следует из посылок, Э. Гуссерль переносит на аксиологическую сферу и формулирует аналогичный ему закон взаимосвязи мотиваций и ценностей: «Воление средств практически мотивировано волением предпосылок. Мотивации суждений здесь со-

ответствует мотивация волений, ... которые подчиняются правилам практической разумности» [3. S. 70–71]. Соответственно, аналогом понятия логических предпосылок в аксиологической сфере является понятие ценностных оснований (*Wertgrunde*), а понятия логических следствий — ценностных следствий (*Wertfolge*).

Э. Гуссерль подчеркивает внутреннюю взаимосвязь и взаимопереплетенность теоретических (логических) и практических (аксиологических) законов вывода. Если я убежден, что А ценно, я уже не стану задаваться вопросом, ценно А или нет. На этом основании Э. Гуссерль выдвигает тезис о «разумной последовательности», согласно которому «последовательность связывает интеллектуальную сферу со сферами эмоциональными; теоретический и оценивающий разум всюду переплетены друг с другом» [3. S. 72].

Э. Гуссерль обосновывает также параллелизм с основными формально-логическими законами. Аксиологический аналог *закона противоречия* гласит: «если А представляет собой позитивную ценность, то А не представляет собой негативной ценности. Если А представляет собой негативную ценность, то оно не представляет собой позитивной ценности...» [3. S. 81]. При этом Э. Гуссерль указывает на то, что в сфере аксиологии «закон непротиворечия» имеет относительное (а не абсолютное) значение, поскольку то, что не имеет ценности в одном отношении, вполне может иметь ценность в другом (наоборот, суждение ложно или истинно в абсолютном смысле). Поэтому, чтобы говорить о «контрадикторном» характере взаимоисключения ценностей, необходимо ввести дополнительное условие мотиваций: «Было бы противоразумно, аксиологически противоречиво радоваться, что *S* есть *p* и, в силу тех же мотивов, печалиться, что *S* есть *p*» [3. S. 81]. Простое перенесение *закона исключенного третьего* в сферу аксиологии тоже невозможно, поскольку в сфере аксиологии имеется нейтральное в ценностном отношении «третье», которого не существует в теоретической сфере и которое Э. Гуссерль называет «адиафорической». Таким образом, в случае ценностных суждений закон исключенного третьего работает лишь при условии, если мы предварительно исключим возможность адиафоры. В связи с этим Э. Гуссерль устанавливает новый аксиологический *закон исключенного четвертого*: «Если *M* — какая-либо материя, то истинным будет одно из трех (и всегда в пределах какого угодно аксиологического региона): либо *M* является материей позитивной ценности в себе, либо *M* является материей негативной ценности в себе, либо она сама по себе лишена ценности» [3. S. 88]. Четвертого не дано. С наличием трех и только трех классов аксиологических суждений связана и специфическая формулировка аксиологического закона тождества: «Если А представляет собой ценность, то оно не является не-ценностью и одновременно, не представляет собой адиафорон» [3. S. 85].

4. Феноменология воли

В третьем разделе лекций по этике (1914) Э. Гуссерль анализирует специфику волевых актов. Логическому тетическому утверждению противопоставляется «несопоставимое своеобразие волевого утверждения, которое выступает в качестве *созидательного утверждения*» [3. S. 103]. При этом, как и прежде, докситическое осознание реального бытия является условием возможности созидательного волевого утверждения и реализации волевого.

Созидательное волевое утверждение носит временной характер, в котором можно выделить два поля: креативное начало действия (актуальное, непосредственное «теперь») и конечный пункт, предполагающий нацеленность на будущий результат [3. S. 107–109]. Поэтому всякое уже созданное существует в горизонте, который осознается как «волевой горизонт» и характеризуется «антиципированной волевой континуальностью» [3. S. 110]. При этом развернутый между двумя этими пунктами «волевой континуум» нельзя понимать в качестве последовательности переходов от одного «теперь» к другому «теперь». Скорее, волевой континуум не протекает, но *проистекает* из «теперь» как начала собственного волеизъявления и креативного утверждения личности [3. S. 111]. Таким образом, определяющим здесь является личностное начало или волеизъявление «этического субъекта», который тоже погружен во временной горизонт — горизонт совершенных и предстоящих действий.

Отсюда — трансформации интенциональности. Если в случае познавательных (объективирующих) актов интенция значения представляется собой «направленность-на-нечто», то воля «осуществляется креативно на той или иной теперь-фазе процесса, и ‘интендирующе’ направлена на весь остаток процесса как на то, что должно быть *реализовано*» [3. S. 111]. Вторым существенным различием между теоретико-познавательным и волевым понятием интенциональности заключается в новом понимании очевидности: в сфере волевых и эмоциональных актов «аналогом очевидности является правильная и охарактеризованная в качестве правильной любовь» [3. S. 344]. Наконец, третьим отличительным моментом является специфическая роль действующей личности. Ранее уже отмечалось, что *источник* (*fiat*) созидательного утверждения — это креативная, действующая личность. *Конечный результат* деятельности тоже нельзя предопределить однозначно, поскольку исход дела во многом зависит от интересов и предпочтений личности, а также от той или иной ситуации, в которой она осуществляет запланированное действие. Деятель — это не анонимный, автономный субъект, но личность, вплетенная в окружающий мир, в отношения с другими действующими личностями. Такого рода аффицированную задействованность личности Э. Гуссерль называет «отчуждением» (*Veräußerung*).

5. Категорический императив и совершенная правильность проницательного воления

В центре проекта научной логики стоит вопрос о легитимности выдвинутого И. Кантом категорического императива [3. S. 137]. Э. Гуссерль анализирует эту проблему в связи с коррелятивной ей проблемой выбора, формулируя т. н. *закон абсорбции*: «В случае любого выбора лучшее абсорбирует благо и наилучшее абсорбирует все прочее из того, что само по себе и для себя выступает как то, что достойно хорошей оценки» [3. S. 136]. На основании этого закона можно сказать, что «категорическому императиву» нет места в этике Э. Гуссерля, поскольку при абсорбции речь всегда идет лишь об «относительном должноствовании». Однако, с этим связаны, прежде всего, две опасности: 1) возможность случайного выбора и 2) регресс в бесконечность и, как следствие — релятивизация ценности блага. Э. Гуссерль пытается устранить угрозу релятивизма тем, что утверждает априорную неизменность материи, т. е. «идеи» наилучшего блага и «законов» [3. S. 137]. Но тем самым он вводит некий аналог абсолютной ценности (соотв., «абсолютного должноствования») — это требование, чтобы действующий субъект выбирал наилучшее из всех имеющихся в той или иной ситуации благ. Таким образом, Э. Гуссерль, с одной стороны, отрицает категорический императив, а, с другой соглашается с И. Кантом. Соглашается в том, что, как и Кант, утверждает «идеальный закон» или формальный принцип, являющийся универсальным критерием правильного (соотв., неправильного) выбора в той или иной конкретной практической ситуации [3. S. 138]. Э. Гуссерль расходится с И. Кантом, поскольку утверждает, что понятие «объективной ценности» фундируется материальным априори, зависящим от конкретной, фактической ситуации, которая никак не может быть прописана или предугадана в формальном законе. Принятие решения в конкретной ситуации требует от деятельного субъекта не столько послушания императиву, сколько креативности, умения сделать лучший выбор в той или иной ситуации. Отсюда Э. Гуссерль, наряду с аналогичным кантовскому понятием *разумного воления*, вводит понятие *проницательного воления* (*einsichtiges Willen*), призванного примирить в аксиологии формальный и материальный момент. Формальное этическое требование адресовано разуму действующего субъекта, который не может действовать без размышлений, но всегда «взвешивает все за и против» [3. S. 142]. Однако действительно оно лишь тогда, когда приобретает вид габитуса: становится проницательной волей [3. S. 356–357]. В заключении своих анализов Э. Гуссерль приходит к своей формулировке *категорического императива*: «Воль и поступай разумно! Если твое воление правильно, оно, тем не менее, еще не ценно; ценно лишь проницательное воление» [3. S. 153].

Заклучение

Разработанное в феноменологии воли понятие мотивации волевых актов позволяет Э. Гуссерлю анализировать феномен действующего субъекта, который вплетен в более широкий, неподдающийся логической формализации событийный контекст окружающего мира (*Umwelt*). Так понятый субъект не только изменяет мир, но и сам непрерывно изменяется, трансформируется, стремясь достигнуть ситуативного равновесия между интеллектуальными и эмоциональными актами. Ситуативность мотиваций подразумевает «спонтанность» и креативность действующего субъекта, которую невозможно «заковать» в чистые, статичные формальные законы, как невозможно заранее предугадать весь спектр возможных жизненных ситуаций. Однако когда Э. Гуссерль говорит об осуществляемом субъектом выборе «лучшего блага» и устанавливает канон априорных формальных и материальных законов, он стремится в максимальной степени ограничить и упростить сам этот контекст окружающего мира и строго очертить поле деятель-

ности субъекта. При этом формальная логика, как и всюду в рамках проекта научной этики, выступает в качестве «путеводной нити», благодаря которой можно приблизиться к «последнему источнику аналогий» между эмоциональными и познавательными актами и усмотреть сущность универсального разума, примиряющего в себе теоретические и практические деятельности, логические и аксиологические предметные сферы.

Таким образом, заявленная Э. Гуссерлем идея параллелизма логики и этики не была доведена до своего «логического конца»: «логический разум» в строгом смысле не параллелен разуму практическому, но является образцом для его спекулятивного конструирования. Реконструкция концептуальных и методологических предпосылок проекта научной этики с очевидностью свидетельствуют о том, что, по меньшей мере, на раннем этапе разработки феноменологического проекта практической философии Э. Гуссерль исходил из тех же предпосылок, что и при обосновании феноменологии как чистой логики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Schuhmann K. Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1977. — 221 S.
2. Spahn Ch. Phänomenologische Handlungstheorie. — Würzburg: Königshausen@Neumann Verlag, 1996. — 252 S.
3. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. — Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988. — 523 S.
4. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band. — Hamburg: Meiner Verlag, 1992. — 262 S.
5. Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. — Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984. — 525 S.

Поступила 20.12.2006 г.

УДК 165.62

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ОЧЕВИДНОСТЬ. ИСТОКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

И.Н. Инишев

Институт европейской культуры, г. Минск
E-mail: inishev@mail.ru

Рассматривается соотношение концепций интенциональности и очевидности в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Прояснение взаимосвязи этих концептов крайне существенно для экспликации неявных оснований трансформации первоначального дисциплинарно нейтрального феноменологического проекта в радикальную трансцендентально-философскую доктрину.

1. Введение

Как известно, публикация второго тома *Логических исследований* Эдмунда Гуссерля положила начало формированию феноменологии как радикальной философской концепции. Между тем собственную предметную область, особый исследовательский метод и, как следствие, известную степень самостоятельности и даже институциональный статус феноменология обрела лишь с выходом в свет другого программного труда Э. Гуссерля, — 1-го тома *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* (далее *Идеи*). Тем

самым окончательное оформление феноменологии в философскую доктрину совпадает с «трансцендентальным поворотом», произошедшим в феноменологических исследованиях Э. Гуссерля в 1904–1905 гг., т. е. вскоре после публикации *Логических исследований*. В этом отношении *Идеи* представляют собой литературное оформление этого поворота.

Тем не менее, *Логические исследования* и *Идеи* репрезентируют различные и, следовательно, относительно самостоятельные типы феноменологического философствования: